19e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 34 26 AOUT 1897

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — On m'a recommandé la lecture et l'étude du *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales. J'en fais mes délices, chapitre par chapitre. Que de bonnes idées j'y ai déjà recueillies ! Quelle clarté et quelle grâce dans ses comparaisons si bien appropriées ! J'en tire grand profit pour mes instructions et pour la direction d'une communauté religieuse.

Mais je sens qu'il me manque quelque chose pour le comprendre à fond. Je vois bien chaque chose en particulier ; mais, parce que je n'ai pas suffisamment la vue de l'ensemble, je ne saisis pas entièrement la portée de tous ces lumineux et charmants détails.

Ne pourriez-vous pas faire pour ce beau Traité ce que vous avez fait pour les œuvres de saint Jean de la Croix : une analyse exacte et raisonnée de tout l'ouvrage qui mette en relief les divisions et indique la marche suivie par le saint Docteur ?

R. — Vous avez raison : on ne peut bien connaître un ouvrage, surtout un ouvrage de doctrine aussi riche que le *Traitté de l'amour de Dieu*, si on n'en possède l'ensemble et la marche générale. Les détails n'ont leur sens exact et complet que dans l'ordre d'idées auquel ils appartiennent. Avec cette connaissance du plan suivi, tout s'illumine d'une clarté supérieure, et la lecture si attrayante de chaque chapitre emprunte un charme nouveau à la connaissance du thème général auquel il se rapporte.

A. — Le *Traitté de l'amour de Dieu* [1] se compose de douze livres, dont le premier contient, selon les termes de saint François de Sales lui-même, une *Preparation a tout le Traitté*, et le dernier *Quelques advis pour le progres de l'ame au saint amour*. Ces deux livres font corps à part, chacun à sa façon : le premier en exposant les principes nécessaires à l'intelligence de tout le Traité ; le douzième, en réunissant quelques-unes des applications pratiques à faire des enseignements donnés au cours du Traité.

Les dix autres livres ont pour objet l'amour divin. Ils se groupent en trois séries distinctes dont chacune a son objet particulier.

B. — La première comprend trois livres : le deuxième, le troisième et le quatrième. C'est l'*Histoire* de l'amour divin, dont le livre deuxième décrit la génération et naissance céleste ; le troisième, le développement jusqu'à sa consommation par l'union bienheureuse de l'âme avec Dieu dans la gloire céleste ; le quatrième, la décadence et la ruine jusqu'au péché mortel.

Ces trois livres forment un tout complet qu'on peut étudier à part. On ne saurait trouver de manuel de la vie spirituelle plus riche de doctrine, ni qui fournisse davantage aux applications pratiques pour la conduite des âmes. Il n'est aucun prêtre, quel que soit le ministère auquel il s'emploie, qui n'ait à tirer grand profit de cette étude.

C. — La deuxième série comprend cinq livres, du cinquième au neuvième inclusivement. Elle est consacrée aux *Exercices* de l'amour sacré.

En général, ces exercices se ramènent à *deux principaux*, la complaisance et la bienveillance, qui sont l'objet du livre cinquième.

En particulier, ces exercices se rapportent ou à l'amour *affectif* qui s'unit à Dieu par l'*oraison*, dont il est traité dans les deux livres sixième et septième ; ou à l'amour *effectif* qui produit l'union effective de la volonté de l'homme à la volonté divine, ce qui fait l'objet des livres huitième et neuvième.

Ces subdivisions se justifient soit par les titres généraux mis en tête du livre par le saint Docteur, soit par les indications qu'il fournit lui-même en divers endroits au cours de son exposition.

La seule mention des sujets traités dans cette seconde série en fait déjà soupçonner toute l'im-

[1] Nous avons reproduit dans nos citations le texte de l'édition complète des *Œuvres de saint François de Sales*, en cours de publication (Annecy, Imprimerie J. Niérat). Le *Traitté de l'amour de Dieu* (2 vol. in-8) se vend séparément 16 fr.

portance, particulièrement pour les prêtres chargés de la direction des âmes pieuses. Il y a là toute une mine à exploiter pour se pourvoir des connaissances nécessaires à les conduire sûrement depuis les premiers débuts jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection de la vie contemplative et de la vie active.

D. — La troisième série comprend les deux livres dixième et onzième. Son objet est l'*Excellence* de l'amour divin, qui consiste en ce que « l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excellence de l'univers ». Cette excellence paraît en deux choses principalement, savoir : 1° en ce que le commandement de l'amour divin est le principe et la règle des autres commandements, conseils, inspirations, qui conduisent l'homme à la vie éternelle : toutes choses expliquées dans le dixième livre ; 2° en ce que la charité exerce son empire sur les vertus, sur les actions, sur les dons du Saint-Esprit, sur les fruits et les béatitudes, sur les passions et les affections : ce qui est la matière du onzième livre.

Cette troisième série est la plus belle synthèse théologique que nous ayons sur la charité en tant qu'elle résume toute la vie surnaturelle.

Les théologiens enseignent que toutes les vertus et autres puissances surnaturelles ont leur lien dans la charité ; aucun d'eux n'a montré plus clairement que saint François de Sales comment il faut comprendre et surtout comment il faut adapter à la pratique cette grande et féconde vérité. Spéculation profonde et utilité pratique sont perpétuellement unies en ces deux livres dans une exposition tellement concluante qu'on ne peut supposer qu'il en soit autrement, et tellement engageante qu'on ne saurait résister au charme de conformer sa conduite à une doctrine si consolante et si sûre : *iter tutum ac planum*.

Préparation à tout le traité

(LIVRE I)

Pour l'intelligence du traité, saint François de Sales commence par une étude psychologique sur l'amour en général (ch. I-XIV), et sur les prédispositions à la charité qui existent dans l'esprit humain (XV-XVIII).

I. — L'amour a son siège dans la volonté qui, par lui, s'attache au bien sur les données que lui fournit l'intelligence. Il convient donc de savoir avant tout quel est le rôle de la volonté (I-VI), en quoi consiste l'amour (VII-X), quelles connaissances peuvent l'exciter (XI, XII), et comment il s'exerce et se spécifie (XIII, XIV).

a) Le rôle de la volonté consiste à gouverner toutes les facultés.

C'est « pour la beauté de la nature humaine » que « Dieu a donné le gouvernement de toutes les facultés de l'ame à la volonté » ; car la beauté a pour éléments l'unité dans la diversité (I).

Cet empire, la volonté l'exerce différemment selon qu'il s'agit des mouvements extérieurs, des sens et de la faculté de croître, de l'entendement et de la mémoire, de l'appétit sensuel, de l'amour et des affections de l'appétit raisonnable (II, III, IV).

Elle est maîtresse de choisir entre plusieurs amours qui s'offrent à elle, comme la demoiselle entre plusieurs prétendants ; mais quand elle a fait son choix, elle demeure soumise à cet amour comme la femme à son mari, ne reprenant sa liberté que si cet amour vient à mourir. Et ainsi, dominant sur toutes les puissances de l'âme, elle est elle-même dominée par son amour (IV) et par ses affections (V), surtout quand cet amour est l'amour de Dieu, qui domine tous les autres amours (VI).

b) L'amour a pour premier élément la convenance de la volonté avec le bien ; de cette convenance procède la complaisance, puis le mouvement, les efforts vers le bien, enfin l'union et la jouissance (VII). Saint François de Sales expose d'une manière spéciale quelle est la *convenance* qui est le principe de l'amour (VIII), et comment l'amour tend à l'*union* qui en est la fin (IX), et à l'union spirituelle qui constitue l'*extase* (X).

c) L'amour ne procède pas des inclinations purement sensibles, ni de l'appétit sensitif, mais de la volonté qui se porte à la recherche du bien selon que nous le connaissons par l'intelligence. Or « en nostre ame entant qu'elle est raysonnable, nous remarquons manifestement deux degrés de perfection » : la partie *inférieure* qui raisonne et agit « selon ce qu'elle apprend et experimente par les sens », et la partie *supérieure* qui raisonne et agit « selon la connoissance intellectuelle ». Dans celle-ci, on distingue deux sortes de lumières : la lumière *naturelle* et la lumière *surnaturelle* (XI).

Au-dessus des trois degrés dans lesquels nous discourons, ou selon l'expérience des sens, ou selon les sciences humaines, ou selon la foi, degrés figurés par les trois parvis du temple de Salomon, il y a un quatrième degré figuré par le sanctuaire, « une certaine eminence et supreme pointe de la rayson et faculté spirituelle, qui n'est point conduitte par la lumiere du discours ni de la rayson, ains (mais) par une simple veüe de l'entendement et un simple sentiment de la volonté, par lesquelz l'esprit acquiesce, et se sousmet a la verité et a la volonté de Dieu » (XII). Le saint Docteur prend soin de nous avertir que « la connoissance de ces quatre divers degrés de la rayson est grandement requise pour entendre tous les traittés des choses spirituelles. » Les trois premiers n'offrent aucune difficulté : ils se comprennent à première vue. Le quatrième semblerait tout d'abord moins facile à saisir. La différence essentielle entre les trois degrés précédents et le quatrième consiste en ce que dans les trois premiers la raison agit par voie de discours ou de raisonnement, même quand la lumière dont elle fait usage est la lumière de la foi, tandis que dans le quatrième la raison surnaturellement éclairée et en possession de la vérité adhère sans plus faire de raisonnement à la vérité

connue, et que la volonté, pénétrée de l'onction de la grâce, s'attache au bien suprême qui la captive. C'est encore un acte de raison, mais de raison qui ne cherche plus les motifs d'aimer et se repose, d'un repos actif, dans la vue et l'amour du bien auquel elle s'attache.

d) On partage l'amour en deux espèces : l'amour de *convoitise* par lequel nous aimons une chose pour le profit que nous en prétendons ; et l'amour de *bienveillance* par lequel nous aimons une chose pour son bien à elle.

Dans ce dernier. on distingue l'amour de *complaisance* et l'amour de *désir ;* l'amour de *simple bienveillance* et *l'amitié ;* dans cette dernière *l'amitié simple* et la *dilection ;* dans la dilection, la *dilection simple* et la *dilection d'excellence ;* au-dessus de celle-ci, la *dilection suprême et souveraine* qui n'est due qu'à Dieu et qui est la *charité* (XIII, XIV).

II. — La charité étant l'amour souverain de Dieu et ayant pour effet et pour fin d'unir l'homme à Dieu, il faut qu'il y ait dans l'homme une prédisposition à cet amour et à cette union.

Il est vrai que la charité appartient à l'ordre surnaturel et que l'homme aurait pu être créé dans l'ordre purement naturel, sans aucune aptitude positive à l'ordre surnaturel. Satisfait alors de voir Dieu dans les créatures et de l'aimer comme l'auteur invisible et inaccessible en lui-même de tous les biens créés, il n'aurait eu aucun désir de le connaître face à face, chose impossible naturellement, ni de l'aimer d'un amour de charité proprement dite.

Mais telle n'est pas la condition présente. L'homme a été créé dans l'ordre surnaturel. Le péché originel ne l'en a pas fait déchoir ; il l'a privé des grâces de l'ordre primitif surnaturel que Dieu lui a surabondamment rendues par la Rédemption. Sa nature, quoique déchue, n'est donc pas absolument telle qu'elle eût été dans un ordre purement naturel : elle conserve les dispositions que Dieu a mises en elle dès le principe, en vue de l'ordre surnaturel et de la vision béatifique auxquels il était destiné.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre exactement ce qu'enseigne saint François de Sales des dispositions naturelles à la charité qui se remarquent en nous. Car, sans entrer dans les distinctions à faire entre les divers ordres possibles, il prend l'homme tel qu'il est : créé pour la fin surnaturelle et la vision béatifique, mais déchu du premier état d'innocence et racheté par la Rédemption.

Or, dans la nature humaine ainsi entendue, il y a deux dispositions qui servent d'*éléments préparatoires* à la charité.

a) La première est « la *convenance* qui est entre Dieu et l'homme », laquelle vient : 1° de ce que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; 2° de ce que « l'un a grand besoin et grande capacité de recevoir du bien, et l'autre a grande abondance et grande inclination pour en donner » (XV).

b) La seconde est l'*inclination naturelle* que nous avons d'aimer Dieu sur toutes choses. Cette inclination est naturelle « comme convenable a la nature », mais surnaturelle parce qu'elle correspond « non a la nature simple de l'homme, mais a la nature ornee (primitivement), enrichie et honnoree de la justice originelle, qui est une qualité surnaturelle procedante d'une tres spéciale faveur de Dieu » (XVI).

Mais « nous n'avons pas naturellement le *pouvoir* d'aimer Dieu sur toutes choses » : notre volonté est affaiblie par les suites du péché originel et battue en brèche par la concupiscence (XVII).

Toutefois « l'inclination naturelle que nous avons d'aymer Dieu n'est pas *inutile* » ; c'est le signe de la grâce perdue, l'anse pour nous ressaisir et la preuve que nous appartenons à Dieu (XVIII).

1re Partie : L'Histoire de l'amour divin

(LIVRES II, III, IV)

A. — SA GÉNÉRATION ET NAISSANCE CÉLESTE

(LIVRE II)

Deux principes concourent à la production de l'amour de Dieu, savoir : Dieu lui-même et l'homme ; Dieu, l'auteur des grâces par lesquelles l'homme y est conduit ; l'homme, auquel il appartient, pour y parvenir, de correspondre à la grâce.

Mais dans la génération de l'amour divin, Dieu et l'homme ne sont pas deux causes égales : Dieu est la cause première, l'homme est la cause seconde. La part de Dieu est prépondérante. L'action par laquelle il sollicite et soutient l'effort de l'homme appartient à l'ensemble des décrets divins qui précède toute concession de la grâce. C'est pourquoi saint François de Sales commence l'histoire de la génération et naissance céleste par un exposé de la Providence divine et de ses décrets, qui sont pour ainsi dire la *divine lignée* de l'amour divin. C'est l'objet de la première partie du Livre II.

Dans la seconde, se trouve décrit le développement de l'amour de Dieu depuis les prévenances initiales de la grâce qui en sont comme la première conception, jusqu'à la naissance de la charité.

I. — *La divine lignée de l'amour divin*

La divine Providence et ses décrets, qui sont le premier principe de la charité communiquée à l'homme, procède de la nature de Dieu dans laquelle toutes les perfections « ne sont qu'une seule mais infinie perfection » (I) ; et cette perfection unique n'est elle-même « qu'un seul acte qui est sa propre divinité » (II). Mais cet acte et perfection unique produit la diversité de toutes choses.

Ne pouvant saisir en elle-même cette unité d'acte et les œuvres qui en émanent, nous devons prendre celles-ci en détail et les étudier dans l'ordre que Dieu y a mis. C'est ainsi que nous nous faisons une idée juste : 1° de sa Providence, 2° de ses décrets, et 3° de l'ordre que Dieu a mis dans ses décrets et dans ses œuvres.

a) Voici donc comment nous concevons sa *providence :* « Parlans des choses divines selon l'impression que nous avons prise en la consideration des choses humaines, nous disons que Dieu ayant eu une eternelle et tres parfaite connoissance de l'art de faire le monde pour sa gloire, il disposa avant toutes choses en son divin entendement toutes les pieces principales de l'univers qui pouvaient luy rendre de l'honneur... Puis, en cette mesme eternité, il prouveut et fit estat a part soy de tous les moyens requis aux Hommes et aux Anges, pour parvenir a la fin a laquelle il les avoit destinés, et fit ainsy l'acte de sa providence, » laquelle « n'est autre chose que l'acte par lequel Dieu veut fournir aux Hommes et aux Anges les moyens necessaires ou utiles pour parvenir a leur fin. »

Cette providence est naturelle et surnaturelle. Elle s'étend à tout, même aux accidents fortuits (III).

b) Voici maintenant quels sont les *décrets divins* appartenant à la providence surnaturelle, et quel *ordre* ils ont entre eux.

Dieu décrète avant tout l'*union hypostatique* de la nature divine et de la nature humaine dans la personne de son Fils et, en sa faveur, de répandre sa bonté sur les anges et les hommes, qui doivent « tenir compaignie a son Filz, participer a ses graces et a sa gloire, et l'adorer et loüer eternellement. »

Pour la naissance humaine de son Fils, il élut la très sainte Vierge Notre-Dame, par l'entremise de laquelle le Sauveur de nos âmes serait non seulement homme, mais enfant du genre humain.

Tout le reste des choses, tant naturelles que surnaturelles, fut décrété en faveur du Sauveur.

Dieu prévit le péché des anges et le péché des hommes : il décréta de punir les anges coupables ; mais de racheter les hommes par les souffrances de son Fils (IV).

La *Rédemption* préparée aux hommes est si abondante qu'on peut dire en toute vérité avec l'Eglise : « O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem ! » (V).

Dans cette rédemption, il y a divers *degrés* et une grande *variété.* La sainte Vierge y tient une place à part ; Dieu « voulut que la redemption lui fust appliquee par maniere de remede preservatif, afin que le peché, qui s'escouloit de generation en generation, ne parvinst point a elle. » — Puis viennent d'autres rares créatures mises hors du danger de la damnation, comme saint Jean-Baptiste et quelques autres ; puis d'autres qui, après avoir péché, comme les apôtres, David, Madeleine, seront après leur conversion « confirmés en la grace jusques a la mort » (VI) ; enfin la foule innombrable des saints dont la diversité merveilleuse fera la beauté du ciel (VII).

Le moyen universel pour obtenir le salut est l'amour de Dieu.

II. — *La génération et naissance du divin amour*

Dieu tient tellement à notre amour que non content de nous en avoir conservé l'inclination et de nous permettre de l'aimer, il nous en fait un commandement, nous en fournit surabondamment les moyens, et nous presse, par sa grâce, de l'aimer (VIII).

Ce sont ces aimables poursuites de l'amour de Dieu pour nous que nous allons voir se dérouler dans la génération et naissance du divin amour.

La suite des chapitres que nous allons résumer est l'un des plus beaux commentaires qu'il soit possible d'avoir sur le décret du Concile de Trente : *De la justification,* sess. 6, ch. VI.

Dans les quatre premiers chapitres (IX-XII), saint François de Sales explique la manière d'agir des deux principes ou causes qui sont en jeu dans les opérations surnaturelles, savoir, la grâce (IX) et le libre arbitre (X), et comment ces deux principes s'unissent pour produire les actes qui conduisent au salut (XI). — Dans les dix chapitres suivants, il décrit les phases successives par lesquelles l'homme arrive à la charité (XIII-XXII).

a) Les deux principes ou causes qui agissent pour la production des actes salutaires et dans la génération de l'amour divin sont la grâce prévenante de Dieu et le libre arbitre de l'homme.

« L'amour eternel de Dieu envers nous previent nos cœurs de son *inspiration* affin que nous l'aymions. » (IX).

Mais, par le *libre arbitre* qui est en nous, il arrive bien souvent que « nous repoussons l'inspiration et refusons d'aymer Dieu » (X). Si, prévenus que nous sommes par la grâce divine, nous n'arrivons pas à un excellent amour, cela « ne tient pas à la divine Bonté », mais uniquement à notre défaut de correspondance à la grâce (XI). Ces deux chapitres nous instruisent sur la grâce suffisante qui reste purement suffisante sans devenir efficace ; le suivant, sur la grâce efficace. Le saint Docteur y laisse de côté, à bon escient et de propos délibéré, les controverses purement spéculatives sur ces deux grâces, pour y enseigner ce qui est de foi et ce qu'il nous importe pratiquement de connaître.

La grâce et le libre arbitre s'*unissent* pour la production des actes salutaires, de telle sorte que Dieu nous attire et nous pousse, — tantôt par des voies extraordinaires qui transforment en un instant des pécheurs en vases d'élection, comme saint Paul, tantôt et le plus souvent par les voies ordinaires aussi fortes que suaves, — et que l'homme sous l'action de la grâce conserve toujours la liberté de résister ou de consentir. Les inspirations

nous préviennent et se font sentir en nous sans nous : « a nous d'y consentir pour les seconder et suivre leurs attraitz, ou de dissentir et les repousser » (XII).

b) La préparation et la naissance de la charité dans l'âme commence par les attraits divins (XIII) qui produisent successivement dans l'âme une série d'amours de plus en plus parfaits dont le premier répond à la foi (XIV), le second à l'espérance (XV, XVI, XVII), le troisième à la pénitence (XVIII, XIX, XX) ; le quatrième est la charité elle-même (XXI, XXII).

Amour de foi : « Quand Dieu nous donne la foy, il entre en nostre ame et parle a notre esprit, non point par maniere de discours, mais par maniere d'inspiration, proposant si aggreablement ce qu'il faut croyre, a l'entendement, que la volonté en reçoit une grande complaysance, et telle qu'elle incite l'entendement a consentir et acquiescer a la vérité, sans doute ni defiance quelconque ». Les motifs de crédibilité rendent la vérité révélée extrêmement croyable et connaissable ; mais seule la foi la rend crue et connue (XIV).

Amour d'espérance : La foi nous ayant fait connaître avec une infaillible certitude la bonté divine et le désir qu'il a de se communiquer à nous, notre esprit s'attache par un mouvement de complaisance à l'objet qui lui est ainsi montré (XV) ; de cette complaisance naît le désir, motivé et enflammé par les promesses divines et par l'inspiration céleste, qui lui fait attendre la possession du souverain bien et l'y fait aspirer (XVI).

Cet amour est « fort bon », parce qu'il est « une sainte et bien ordonnee convoitise, par laquelle nous ne tirons pas Dieu a nous ni a nostre utilité, mays nous nous joignons a luy, comme a nostre finale felicité » ; mais il est imparfait, parce qu' « il ne nous porte pas en Dieu parce que Dieu est souverainement bon en soy mesme, mais parce qu'il est souverainement bon envers nous mesmes, » en d'autres termes, « parce qu'il ne tend pas a sa bonté infinie entant qu'elle est telle en elle mesme, ains seulement entant qu'elle nous est telle. » (XVII).

Amour de pénitence : Il ne s'agit pas ici de la pénitence purement morale et humaine, même religieuse en tant qu'elle procéderait de la connaissance naturelle qu'on aurait offensé Dieu en péchant, mais de la pénitence chrétienne produite par la crainte d'aller en enfer ou de perdre le ciel, par la laideur et la malice du péché selon que la foi nous l'enseigne, par la beauté et la récompense de la vertu, par l'exemple des saints (XVIII). Cette pénitence est imparfaite, parce qu'elle n'inclut pas l'amour parfait ; mais bonne, parce qu'elle ne l'exclut pas et qu'elle y prépare (XIX).

Il arrive pourtant maintes fois que l'amour parfait est uni à la pénitence, soit que l'amour parfait précède la pénitence et que la pénitence naisse dans l'amour, soit que la pénitence précède et que l'amour vienne en la pénitence (XX).

Amour de charité : Préparée par les doux attraits de la grâce qu'elle ne repousse pas, l'âme, sans cesse excitée et soutenue par Dieu et ne demandant qu'à être tirée, arrive enfin à la charité (XXI), laquelle est « un amour d'amitié, une amitié de dilection, une dilection de preference, mais de preference incomparable, souveraine et surnaturelle » (XXII).

B. — DU PROGRÈS ET PERFECTION DE L'AMOUR (LIVRE III)

Le progrès de l'amour jusqu'à son terme dernier est décrit dans les huit premiers chapitres du livre ; sa perfection dans l'union bienheureuse est expliquée dans les sept derniers.

I. — *a)* Le *progrès* de l'amour *consiste* à toujours avancer : « Les amis de Dieu, allans de vertu en vertu, sont renouvellés de jour en jour, c'est a dire croissent par bonnes œuvres en la justice qu'ilz ont reçeüe par la grace divine, et sont de plus en plus justifiés. »

b) Cet accroissement est toujours *possible*, parce que la charité n'atteindra jamais la perfection de son objet (I), et *facile* puisque les moindres actes de vertu servent à le produire (II).

c) Son *principe* est d'une part la grâce de Dieu, d'autre part la coopération de l'âme fortifiée par la grâce (III).

d) Sa *marche* n'est autre que la persévérance, dont notre saint auteur nous fait connaître la nature, la durée, les causes (IV), la fin et l'entière gratuité (V).

e) Le *terme* en est, non pas sur la terre, mais au ciel (VI). Si excellent toutefois que soit l'amour des bienheureux, il se trouve sur la terre des saints dont la charité égale et surpasse celle de la masse des élus (VII), ce qui se vérifie surtout et au-dessus de toute mesure pour la très sainte Vierge (VIII).

II. — La *perfection* de l'amour se trouve en la finale, invariable et éternelle union de l'âme avec son Dieu.

a) Cette union a sa *préparation* propre dans un avant-goût des jouissances célestes (IX), et dans le désir que l'âme justifiée a de voir Dieu et de le posséder (X).

b) Sa *consommation* est dans la vision intuitive, dont l'*objet* est :

La divinité, que les saints voient immédiatement, intuitivement et face à face (XI) ;

La génération éternelle du Verbe qui procède du Père par voie de connaissance (XII) ;

La procession du Saint-Esprit par voie d'amour (XIII).

c) Le *moyen* est la lumière de gloire qui fortifie l'âme pour la rendre capable de voir la divinité (XIV).

d) Dans cette lumière et cette jouissance, il y a des *degrés* divers, selon la mesure dans laquelle les saints y participent, tous étant « ravis de deux admirations : l'une, pour l'infinie beauté

qu'ilz contemplent, et l'autre, pour l'abisme de l'infinité qui reste a voir en cette mesme beauté » (xv).

C. — De la décadence et ruine de la charité (livre iv)

a) Cette ruine de la charité est *possible*, bien que capable d'étonner : « *Qui est debout, qu'il prenne garde a ne point tomber.* » La connaissance que nous avons de Dieu par la foi « n'est pas si grande qu'elle ne laisse encor l'entree a la surprise des autres objetz et biens apparents » (i).

b) Les *phases* par lesquelles on arrive à perdre la charité sont les suivantes :

Le *refroidissement* de l'âme en l'amour sacré : refroidissement caractérisé par le peu de soin à éviter le péché véniel et par l'omission des œuvres de vertu (ii) ;

L'*amour* et la *recherche des créatures ;*

La *révolte* formelle contre l'amour de Dieu par le péché (iii), dont l'effet est de bannir en un seul moment la charité (iv).

c) La *cause* unique de cette ruine se trouve « en la volonté des creatures » (v). La coopération que nous donnons aux grâces prévenantes de Dieu est tout entière de la grâce et du libre arbitre ; la défaillance est uniquement de nous (vi).

Du côté de Dieu, ne nous égarons pas à chercher les raisons pour lesquelles il permet que le péché arrive (vii) ; mais « aymons et adorons en esprit d'humilité cette profondité des jugemens de Dieu » (viii). Sur cette permission du péché, saint François de Sales aurait pu certainement nous présenter de belles et profondes considérations ; il a préféré détourner de ces spéculations l'esprit de ceux auxquels il destine son traité, parce qu'ils y auraient rencontré difficulté et danger ; nous ne pouvons que l'approuver : c'est le parti le plus sage et le plus pratique.

d) Dans l'âme qui a perdu la charité, il reste souvent des débris d'amour qui constituent un *danger* par leur ressemblance avec la charité.

Ces débris sont les *habitudes acquises* de faire les actes de la charité (ix).

Le danger consiste dans l'*illusion* à laquelle ils peuvent donner lieu. Toutefois ils sont bons en eux-mêmes (x).

Le *moyen* de les discerner et d'éviter le danger, c'est d'examiner « en particulier les objetz des desirs, des affections et des desseins que vous aves presentement, » et si « vous en treuves quelqu'un pour lequel vous voulussies contrevenir a la volonté et au bon playsir de Dieu, pechant mortellement, c'est hors de doute que tout le sentiment, toute la facilité et promptitude que vous aves a servir Dieu n'a point d'autre source que de l'amour humain et imparfait » (xi).

L'utilité pratique des enseignements contenus dans ce quatrième livre est tellement évidente qu'il n'y a pas à la faire ressortir.

Ainsi se termine la série des trois livres consacrés à l'histoire de l'amour divin jusqu'à sa perfection d'une part, et d'autre part jusqu'à sa ruine. Sa nouvelle naissance est à suivre dans le livre deuxième, en prenant les choses au point où le péché les a laissées, c'est-à-dire, à l'amour de pénitence, ou à celui d'espérance, ou à celui de foi, ou même aux grâces qui précèdent la foi, si par le péché on était allé jusqu'à perdre la foi.

2e Partie : Les Exercices de l'amour divin

(Livres v, vi, vii, viii, ix)

Saint François de Sales traite dans cette série : 1o des deux exercices *généraux* de l'amour sacré, la complaisance et la bienveillance (Livre v) ; 2o des exercices *spéciaux* de l'amour *affectif* d'abord (Livres vi et vii), puis de l'amour *effectif* (Livres viii et ix).

A. — Des deux exercices généraux de l'amour divin (livre v)

L'amour est « le mouvement et écoulement du cœur, qui se fait envers le bien, par le moyen de la complaisance que l'on a en luy » et de la bienveillance que l'on a pour lui.

A. — *Exercice de la complaisance.* Les exercices de la complaisance sont de deux espèces : ceux par lesquels nous nous réjouissons des *biens* qui se trouvent dans la personne aimée, ce qui est la complaisance proprement dite ; et ceux par lesquels nous prenons part à ses *maux*, ce qui est la condoléance ou la compassion.

a) La *complaisance* que nous avons pour Dieu *consiste* dans la réjouissance que nous avons du bien que nous voyons en Dieu (i).

Ses *effets* sont d'attirer Dieu en l'âme (ii) et de faire aspirer l'âme à Dieu (iii).

b) La *condoléance* est une forme de la complaisance ayant pour objet les misères de la personne aimée ; elle est d'autant plus forte que l'amour est plus grand et les douleurs plus considérables (iv).

Cet exercice, les saints le pratiquent surtout au sujet de la Passion de Notre-Seigneur (v).

B. — *Exercice de la bienveillance.* La bienveillance à l'égard de Dieu *consiste* 1o à désirer de pouvoir souhaiter quelque chose à Dieu, tout en nous complaisant en ce que nous ne pouvons rien lui souhaiter ; et 2o à désirer, ne pouvant l'agrandir en lui-même, l'agrandir en nous (vi).

Ses *effets* sont 1o de nous faire *mépriser* tout autre plaisir pour nous attacher à Dieu seul (vii) ; 2o d'exciter l'âme à *louer* le Bien-aimé.

A cette louange, l'âme aimante emploie toutes ses forces (viii). Mais ne pouvant assez louer Dieu à elle seule, elle appelle à son secours les créatures irraisonnables, les créatures raisonnables (ix), les bienheureux (x), la très sainte

Vierge, Notre-Seigneur (xi), la sainte Trinité elle-même, s'associant à la louange infinie qu'elle se donne (xii).

B. — Des exercices de l'amour affectif (livres vi, vii)

L'amour affectif s'exerce principalement en l'*oraison,* qui est la *théologie mystique* (Livre vi, ch. i).

Saint François de Sales expose successivement 1º les différentes *espèces* d'oraison (Livre vi), 2º les *effets* de l'oraison (Livre vii).

A. — Les différentes *manières* dont l'âme s'exerce envers Dieu dans l'oraison, sont au nombre de quatre : l'action, le repos, l'écoulement, la blessure d'amour.

I. — Dans l'exercice de l'oraison, l'*action* consiste en ce que l'âme fait des efforts pour s'entretenir de Dieu, avec lui, pour arriver à l'aimer davantage.

Ce premier genre d'oraison a deux *degrés :* la méditation et la contemplation.

a) La *méditation* est un travail de l'esprit qui applique l'intelligence à considérer les choses divines et la volonté à s'y affectionner (ii).

b) « La *contemplation* n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (iii).

Entre la méditation et la contemplation, il y a ces trois *différences* que 1º la méditation est la mère de l'amour, qu'elle excite par ses considérations, et la contemplation en est la fille, se livrant à l'amour qu'ont développé les considérations de la méditation (iii, iv) ; 2º la méditation divise les considérations pour se pénétrer de chacune en détail, et la contemplation les rassemble en un seul faisceau (v) ; 3º la méditation, par les efforts qu'elle exige, se fait avec peine, ce qui n'a plus lieu dans la contemplation (vi).

II. — Le *repos, recueillement* ou *quiétude* qui se produit en l'oraison, arrive à l'âme sans aucun effort de sa part ; c'est la grâce seule qui le produit.

a) « Ce recueillement se fait par l'amour, qui sentant la presence du Bienaymé par les attraitz qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'ame vers iceluy par une tres amiable inclination, par un tres doux contournement et par un delicieux repli de toutes les facultés du costé du Bienaymé, qui les attire a soy par la force de sa suavité » (vii). Il « passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'ame et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle mesme ne fait aucune autre chose sinon recevoir l'ayse et la satisfaction que la presence du Bienaymé luy donne. Et ce qui est encor plus admirable, c'est que la volonté n'apperçoit point cet ayse et contentement qu'elle reçoit » (viii, ix).

b) Le moyen de conserver cette quiétude, quand Dieu l'accorde, c'est s'abstenir autant qu'on le peut « de se regarder soy mesme ni son repos » (x).

c) Il y a dans cette quiétude divers degrés selon qu'elle s'étend plus ou moins aux puissances de l'âme (xi).

III. — L'*écoulement* ou la *liquéfaction* de l'âme en Dieu consiste en ce que l'âme se laisse doucement écouler et absorber en Dieu qu'elle aime (xii).

IV. — La *blessure* d'amour *consiste* dans la douleur affectueuse et douce que ressent l'âme de n'avoir pas aimé ou de ne pas aimer Dieu autant qu'elle le voudrait (xiii, xiv).

Son *effet* est de causer à l'âme une langueur qui souvent s'étend jusque sur le corps et pourrait aller jusqu'à causer la mort (xv).

B. — Les *effets* que produit sur l'âme l'exercice de l'oraison sont l'union avec Dieu (Livre vii, ch. i, ii, iii), l'extase (iv-viii) et la mort des amants (ix-xiv).

I. — L'union qui résulte des opérations de l'oraison est plus intime, plus parfaite et plus active que celle qui résulte de la simple présence de la charité. Elle se produit de bien des manières (i, ii).

Ses *qualités* sont d'être pure, sans aucun mélange d'aucun autre objet, et forte au point de nous faire adhérer entièrement à Dieu.

De cette union découle le ravissement ou l'extase (iii).

II. — Par l'*extase,* l'âme est ravie et emportée hors d'elle-même dans la divinité (iii, iv).

Il y a trois *espèces* d'extases :

a) L'extase de l'*entendement,* qui consiste dans l'admiration que produit la vue d'une vérité qui nous transporte (iv) ;

b) L'extase de l'*affection* ou de la *volonté,* dans laquelle la volonté est ravie par les attraits de la suavité divine (v) ;

c) L'extase de l'*action,* qui seule peut nous donner la sécurité parfaite au sujet des deux précédentes et qui consiste en ce que l'âme, morte à tout amour mortel, ne vit plus qu'en Dieu (vi).

C'est à ce genre d'extase que saint Paul (II Cor. v, 14, 15) nous invite quand il nous dit : « La charité du Christ nous presse, estimant ceci : que si un est mort pour tous, donc tous sont morts, et Jésus-Christ est mort pour tous afin que ceux qui vivent, ne vivent plus désormais à eux-mêmes, mais à celui qui est mort et ressuscité pour eux » (viii).

Il est à remarquer que sur les questions de la théologie mystique, saint François de Sales laisse de côté les états extraordinaires et les effets miraculeux qui se voient en plusieurs saints, pour ne présenter que ce qui se rapporte aux opérations ordinaires, bien qu'il les suive jusqu'au sommet de la perfection. Ici encore il a suivi sa règle de donner ce qui est utile à la masse, en évitant ce qui ne peut servir qu'à quelques-uns.

III. — Le « supreme effect de l'amour affectif est la *mort* des amans, » dont les uns meurent *en*

l'amour, dans l'habitude ou dans l'exercice de l'amour (IX) ; d'autres *pour* l'amour ; d'autres *par* l'amour (X) ; d'autres *de* l'amour, « ce qui appartient au souverain degré d'amour : » c'est à ce degré que parvinrent saint François d'Assise, sainte Madeleine, saint Basile (XI), ce gentilhomme qui après avoir suivi en Palestine les pas de Notre-Seigneur mourut d'amour sur le mont des Oliviers (XII), saint Joseph et la sainte Vierge (XIII, XIV).

C. — Des exercices de l'amour effectif (livres VIII, IX)

L'amour effectif consiste dans l'union effective de notre volonté à la volonté divine.

Or parmi les distinctions que nous mettons entre les actes ou effets de cette volonté divine, il en est deux qu'il est utile et pratique de considérer, savoir, la volonté de Dieu qui nous est *signifiée* par ses commandements, conseils et inspirations, et la volonté de *bon plaisir*, « laquelle ne nous est connue que par les effets, qui, étant arrivés, nous manifestent que Dieu les a voulus. »

L'union de notre volonté à la volonté *signifiée* de Dieu est l'amour de *conformité;* à la volonté de bon plaisir, l'amour de *soumission*.

I. — *De l'amour de conformité à la volonté de Dieu signifiée* (livre VIII)

I. — Considérée *en général,* la conformité à la volonté divine signifiée a pour *principes :* 1° la *complaisance,* par laquelle « le cœur qui a pris de la complaysance en Dieu ne se peut empescher de vouloir reciproquement donner a Dieu une autre complaysance » en voulant ce qu'il veut (I) ; 2° la bienveillance, par laquelle « nous jettons toutes nos affections entre les mains de la divine volonté, affin qu'elles soyent par icelle pliees et manies a son gré » (II).

Elle *consiste* « en ce que nous voulions tout ce que la divine Bonté nous signifie estre de son intention » (III).

II. — Considérée *en particulier*, elle s'applique 1° à la volonté que Dieu a de nous sauver, 2° aux commandements, 3° aux conseils, 4° aux inspirations.

a) A la volonté que Dieu a de nous sauver: Nous devons 1° « vouloir nostre salut ainsy que Dieu le veut » ; 2° « accepter en effect toutes les graces qu'il nous a preparees et qu'il nous offre » (IV).

b) Aux commandements : Nous devons obéir aux commandements parce que Dieu l'ordonne avec menaces contre ceux qui désobéissent ; mais l'amour sacré nous les fait aimer : il « previent, par sa douce et amiable violence, la necessité d'obeir que la loy nous impose » (V).

c) Aux conseils : Le commandement nous oblige au bien nécessaire ; le conseil nous incite à un bien plus parfait. La conformité aux conseils consiste à observer « ceux qui sont convenables, selon la diversité des personnes, des tems, des occasions et des forces » (VI).

Ce qui nous *stimule* à suivre les conseils, c'est l'amour de conformité à la volonté de Dieu signifiée dans les commandements (VII).

Nous avons l'*obligation* de ne pas mépriser les conseils évangéliques ; nous devons les aimer tous, même ceux que nous ne pouvons pratiquer, bien que nous ne soyons pas obligés de les embrasser, ni de les pratiquer dans toute leur perfection (VIII, IX).

d) Aux inspirations : « L'inspiration est un rayon celeste qui porte dans nos cœurs une lumiere chaleureuse, par laquelle il nous fait voir le bien et nous eschauffe au pourchas d'iceluy ». Elle se diversifie à l'infini (X).

Le premier *effet* de l'inspiration est de nous porter à une extraordinaire perfection des exercices ordinaires de la vie chrétienne ; et la première *marque* de l'inspiration divine est qu'elle nous fait demeurer saintement et amoureusement dans notre vocation (XI).

Le second *effet* est de porter à des actions extraordinaires qui sont au-dessus des règles communes ; et la seconde *marque* de la bonté des inspirations, « c'est la paix et tranquillité du cœur qui les reçoit » (XII).

Une troisième *marque* toujours unie à la précédente, c'est l'humilité « qui nous rend souples a la correction, maniables et promptz a l'obeissance ». « Tout est asseuré en l'obeissance, tout est suspect hors de l'obeissance » (XIII).

Suit une « briefve methode pour connoistre la volonté de Dieu », application pratique des enseignements donnés dans tout ce livre huitième (XIV).

II. — *De l'amour de soumission à la volonté divine de bon plaisir* (livre IX)

a) L'amour de soumission au bon plaisir de Dieu *consiste* en général, à accepter tout ce qu'il a plu à Dieu de faire dans l'ensemble de l'univers et spécialement par rapport à nous (I).

C'est, *en particulier,* dans les tribulations que nous avons à l'exercer et qu'il est plus méritoire (II).

b) Dans cette soumission aux afflictions que Dieu nous envoie, il y a trois degrés :

1° La *résignation* (III) ;

2° L'*indifférence*, qui consiste à « n'aymer rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu, » et à n'avoir aucune préférence pour quelque objet que ce soit, sinon parce qu'il plaît à Dieu qu'il en soit ainsi (IV).

La sainte indifférence s'étend à toutes choses en général (V) ; en particulier, aux choses du service de Dieu (VI) ; à notre avancement dans la vertu (VII) ; après que nous avons tout fait pour la conversion du pécheur, à ce qu'il repousse la grâce (VIII) ; dans les actions de l'amour sacré où il faut

ne voir que Dieu et ne pas nous complaire en nous-mêmes (IX, X) ;

3° Le *trépas de la volonté : a)* Ce qui donne *occasion* à ce trépas de la volonté, c'est l'épreuve de la perplexité où se trouve « celui qui ayme sans sçavoir qu'il plait au Bienaymé » (XI), qui est tellement chargé d'ennuis intérieurs qu'il « luy est advis qu'il n'a ni foy, ni esperance, ni charité » (XII).

b) Ce trépas *consiste* en ce que l'âme ne sachant plus comment se soutenir parmi tant d'ennuis, « n'a plus de force que pour laisser mourir sa volonté entre les mains de la volonté de Dieu », à l'exemple de Notre-Seigneur remettant son âme entre les mains de son Père (XII).

c) Ce qui *résulte* de ce trépas de la volonté, c'est 1° une vie nouvelle dans laquelle « la volonté estant morte à soy, vit purement en la volonté de Dieu » (XIII, XIV) ; 2° un acquiescement plus parfait à tout ce qu'il plaît à Dieu d'ordonner (XV) ; 3° le dépouillement parfait du vieil homme pour ne vivre que de la vie nouvelle (XVI).

3e Partie : L'Excellence de l'amour divin
(LIVRES X ET XI)

L'excellence de l'amour divin consiste dans la prééminence dont il jouit et dans l'empire qu'il exerce sur tout notre être surnaturel et sur toute notre vie spirituelle.

Il ordonne toutes nos affections par rapport à leur fin en nous faisant aimer Dieu sur toutes choses et toutes choses pour Dieu (Livre X). Il domine et met à son service, pour atteindre cette fin, toutes les vertus, actions et perfections de l'âme (Livre XI).

Ainsi l'excellence de l'amour sacré paraît 1° dans la souveraineté du commandement d'aimer Dieu sur toutes choses ; 2° dans l'empire de la charité sur les vertus, actions et perfections de l'âme.

A. — La souveraineté du commandement d'aimer Dieu sur toutes choses (livre X)

Dieu nous a fait le doux commandement de l'aimer par dessus toutes choses afin de nous attacher à lui pendant cette vie mortelle. Faisons « ce qui est en nous, selon qu'il nous est commandé ; puisque non seulement nous le pouvons, mais il est tres aysé » (I, II).

Réglons donc sur ce divin commandement 1° nos *affections :* l'amour des biens créés, l'amour de nous-même et l'amour du prochain ; 2° le *zèle* qui nous pousse à l'action.

A. — L'amour de Dieu règle nos *affections :*

I. — *L'amour des biens créés :* L'amour de Dieu sur toutes choses n'empêche pas que nous n'aimions encore d'autres choses que lui, si nous les aimons pour lui (III).

a) Dans la pratique de cet amour pour Dieu des choses créées, il y a quatre *degrés* de perfection.

Dans le premier degré, les âmes converties « ayment, avec Nostre-Seigneur quantité de choses superflues, vaynes et dangereuses » (IV).

Dans le deuxième, « elles affectionnent avec exces et par un amour trop tendre et passionné ce que Dieu veut qu'elles ayment » (IV).

Dans le troisième, elles « n'ayment rien si ce n'est en Dieu, quoy que toutefois elles ayment plusieurs choses avec Dieu, et Dieu avec plusieurs choses » (V).

Dans la quatrième, l'âme « tres uniquement unique n'ayme que Dieu en toutes choses » (V).

b) Tous ces degrés de l'amour divin ont ce caractère *commun* d'aimer Dieu sur toutes choses (VI, VII) ; d'où il résulte que l'âme ne voudrait pour aucun autre bien offenser Dieu par péché mortel (VIII), et que cette disposition s'étend à tous les commandements, sans exception (IX).

II. — *L'amour de nous-même :* L'amour fait que nous aimons Dieu plus que nous-même 1° parce qu'il est le souverain bien ; 2° parce que nous sommes plus en Dieu qu'en nous-même (X).

III. — *L'amour du prochain :* L'amour de Dieu produit l'amour du prochain parce que nous ne pouvons aimer Dieu sans aimer le prochain qui est son image et sa ressemblance (XI).

B. — L'amour de Dieu inspire et règle notre *zèle.*

I. — L'amour *inspire* le *zèle* qui « n'est autre chose sinon l'amour qui est en ardeur, ou plustost l'ardeur qui est en l'amour », « regardant tout le bien de la chose aymee, pour en esloigner le mal contraire », et la *jalousie*, qui « regarde le bien particulier de l'amitié pour repousser tout ce qui s'y oppose » (XII).

La charité étant un amour d'amitié entre Dieu et nous, Dieu est jaloux de notre amour, ne souffrant pas que nous cessions de l'aimer, et nous devons être jaloux de l'amour de Dieu, faisant tout pour ne pas le perdre ; nous devons avoir la même jalousie au sujet du prochain, pour qu'il ne perde pas l'amitié de Dieu (XIII).

« Son *office* est premierement de haïr, fuir, empescher, detester, rejetter, combattre et abattre, si l'on peut, tout ce qui est contraire a Dieu » ; secondement, de conserver la pureté des âmes qui sont les Epouses de Jésus-Christ (XIV).

II. — L'amour *règle* le zèle, qui « a besoin d'estre sagement conduit ». Il lui faut particulièrement éviter les excès auxquels la colère le porterait, au grand détriment du bien auquel il prétend. « Le vray zele est enfant de la charité, car c'en est l'ardeur : c'est pourquoy, comme elle, il est patient, benin, sans trouble, sans contention, sans hayne, sans envie, se resjouissant de la verité ».

« Le vray zele a des ardeurs extremes, mais constantes, fermes, douces, laborieuses, egalement amiables et infatigables ; tout au contraire, le faux zele est turbulent, brouillon, insolent, fier, cho-

lere, passager, egalement impetueux et inconstant » (xv, xvi).

Le dernier chapitre de ce livre nous montre « comme Nostre-Seigneur prattiqua tous les plus excellens actes de l'amour ». C'est un résumé appliqué à Notre-Seigneur de tout ce qui est contenu non-seulement dans ce livre, mais encore dans les précédents, depuis le livre IV jusqu'au présent livre X.

B. — LA SOUVERAINE AUTORITÉ DE L'AMOUR SACRÉ SUR TOUTES LES VERTUS, ACTIONS ET PERFECTIONS DE L'AME (LIVRE XI)

L'amour sacré exerce sa souveraine autorité 1° sur les vertus, 2° sur les actions, 3° sur les dons du Saint-Esprit, 4° sur les fruits et les béatitudes, 5° sur les passions et affections.

A. — *Sur les vertus.* Les vertus sont de deux espèces : 1° les vertus humaines de leur nature, lesquelles disposent l'homme à bien agir conformément aux données de la raison ; 2° les vertus divines qui disposent l'homme à bien agir conformément aux données de la foi. La charité exerce son empire sur les unes et sur les autres.

I. — Sur les vertus *humaines.* Les vertus humaines sont bonnes en elles-mêmes et Dieu ne les laisse pas sans récompense. Mais elles sont imparfaites, ne pouvant faire éviter tout péché (I). Elles « ne sont pas recompensees d'un loyer éternel, lhors qu'elles sont prattiquees par les infideles, ou par ceux qui sont en peché ; les vertus des pecheurs n'ont aucune dignité ni valeur que celle de leur nature. »

Mais chez le juste elles sont, par l'influence de la charité, *élevées* à la dignité surnaturelle et utiles au salut : « Les vertus qui se treuvent es amis de Dieu, quoy qu'elles ne soyent que morales et naturelles selon leur propre condition, sont neanmoins anoblies et relevees a la dignité d'*œuvres saintes,* a cause de l'excellence du cœur qui les produit » (II).

II. — Sur les vertus *divines* : la charité les élève par sa présence, elle les fait siennes par son commandement, elle les engendre, elle les perfectionne.

a) La *présence* de la charité fait plus excellemment participer sa dignité aux vertus qui ont plus spécialement Dieu pour objet : la foi, l'espérance, la religion, la pénitence, la dévotion (III).

b) Par le *commandement* qu'elle nous fait des actes de chacune des vertus, elle les fait siennes : ce sont les œuvres de la charité, des œuvres *commandées,* recevant de cette influence de la charité une valeur spéciale (IV).

Ce commandement laisse aux vertus leur nature particulière, mais elle y ajoute sa propre dignité et leurs actes sont d'autant plus parfaits que la charité est plus grande (V).

Il les rend *méritoires* de la vie éternelle (VI).

c) La charité *engendre* toutes les vertus. On ne peut avoir une vertu parfaite sans les avoir toutes (VII) ; or, la charité qui est le lien de la perfection, les réunit toutes : elle sanctifie celles qu'elle trouve dans l'âme, et y engendre celles qu'elle n'y rencontre pas, faisant elle-même leurs opérations et créant ainsi les habitudes (VIII).

d) La charité *perfectionne* toutes les vertus en les faisant toutes parvenir à leur fin (IX).

En regard de la perfection des vertus chrétiennes, saint François de Sales fait ressortir, dans une *digression,* « l'imperfection des vertus des payens » (X).

B. — Sur les actions. a) La charité fait vivre les actions humaines qui « sont sans valeur, lhors qu'elles sont faites sans le divin amour » (XI).

b) Elle « fait revivre toutes les œuvres que le peché avoit fait perir » (XII).

c) Elle en surélève la valeur et le mérite quand nous prenons soin d'ajouter à nos autres intentions le motif de l'amour divin (XIII, XIV).

Dans les quatorze chapitres qui précèdent, saint François de Sales développe au point de vue pratique une doctrine à la fois sûre, profonde, consolante et très engageante sur la valeur surnaturelle et le mérite des bonnes œuvres accomplies par les justes en état de grâce. La charité, avec la grâce sanctifiante qui l'accompagne, sanctifie, dédie à la Bonté suprême et ordonne à la fin bienheureuse la substance de l'âme, toutes ses puissances, toutes ses affections bonnes, tous ceux de ses actes qui sont susceptibles de recevoir la sève divine. C'est comme le fleuve du paradis terrestre se partageant en quatre branches pour en arroser toute la surface et en vivifier toutes les plantes ; ou comme la sève qui, des racines, monte dans le tronc, dans les branches, dans les plus petits rameaux, dans les feuilles, les fleurs et les fruits. Quoi de plus encourageant que cette doctrine ? Et en même temps quoi de plus sûr ? L'Eglise nous en est garant. Et les meilleurs arguments théologiques viennent à l'appui [1].

C. — Sur les dons du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit « ne sont pas seulement inseparables de la charité, ains, toutes choses bien considerees et a proprement parler, ilz sont les principales vertus, proprietés et qualités de la charité » (XV).

Laissant de côté ce qui regarde les six autres dons, le saint Docteur s'attache au don de *crainte* comme au plus utile à connaître pour ses lecteurs. Il distingue quatre *espèces* de crainte : la crainte des épouses qui est celle des âmes parfaites ; la crainte filiale ; la crainte initiale, mélange de crainte filiale et de crainte mercenaire ou servile enfin la crainte mercenaire et la crainte servile ; qui précèdent l'amour et toutefois demeurent avec la charité, étant « grandement utile a sa conservation pendant les hazards de cette vie mortelle » (XVI, XVII).

[1] C'est la doctrine que nous avons adoptée dans le traité *De Gratia :* on peut voir en particulier la question du mérite résolue dans ce sens (F. Perriot, *De Gratia,* p. 276-311).

L'amour réduit à son service même la crainte purement naturelle, et toutes les craintes ci-dessus rappelées (XVIII).

D. — *Sur les fruits et les béatitudes.* « La charité est l'unique *fruit* du Saint-Esprit; mais parce que ce fruit a une infinité d'excellentes proprietés, l'Apostre... parle de cet unique fruit comme de plusieurs. »

C'est elle aussi qui, « en qualité de *beatitude*, nous fait prendre a faveur extreme et singulier honneur les affrontz, calomnies, vituperes et opprobres que le monde nous fait » (XIX).

E. — Sur les passions et affections. « Quand le divin amour regne dans nos cœurs, il assujettit royalement tous les autres amours de la volonté. » « Il supplante et assujettit les affections et passions » ; « il leur oste leur fin terrestre et leur en donne une celeste » (XX).

La charité se défie tout particulièrement de la tristesse et la dompte (XXI).

Conclusion de tout le traité

(LIVRE XII)

Comme le premier livre est la préparation à tout le traité, ainsi le douzième en est la conclusion pratique. Il contient, comme l'indique le titre, « quelques advis pour le progres de l'ame au saint amour. »

Ces avis concernent 1° le naturel, 2° le désir d'aimer, 3° les occupations ordinaires, 4° la perfection à mettre dans les œuvres présentes, 5° les motifs qui nous portent à aimer.

a) « Le progres au saint amour ne depend pas de la complexion naturelle, » bien que cette complexion puisse influer sur la manière d'aimer Dieu (I).

b) Le désir d'aimer doit être continuel (II); il doit nous faire retrancher les autres désirs (III).

c) Les occupations ordinaires ne sont pas un obstacle à la pratique de l'amour (IV, V); elles doivent au contraire nous y servir de moyen (VI), par la perfection avec laquelle nous les accomplirons (VII).

d) Nous devons appliquer nos œuvres au service de Dieu. Or le premier moyen est de les faire par le motif de la charité : à quoi servira de faire au moins une fois une bonne retraite, et de faire chaque année la revue de sa conscience et le renouvellement de sa première résolution (VIII).

Il faut offrir tous les jours nos actions à Dieu et élever fréquemment nos cœurs vers lui par la pratique des oraisons jaculatoires (IX).

Il faut enfin faire à Dieu « le sacrifice de notre franc arbitre, » le faire mourir à soi pour qu'il vive à Dieu (X).

e) Les motifs que nous avons d'aimer Dieu, sont 1° la bonté divine, 2° sa providence naturelle, 3° sa providence surnaturelle dans l'œuvre de la rédemption, 4° sa même providence à l'égard de chacun de nous, 5° la gloire éternelle (XI).

Pour employer ces motifs, il faut nous les appliquer à nous-même, les considérer dans leur origine première et éternelle, puis dans leur seconde source méritoire (XII).

Et ainsi nous comprenons « que le mont de Calvaire est la vraye academie de la dilection » (XIII).

Tels sont l'ensemble et le contenu de ce Traité, qui révèle de la part du saint auteur une connaissance approfondie des matières les plus difficiles de la théologie, moyennant laquelle il peut, sans efforts apparents et dans une exposition accessible à tous, initier ses lecteurs à tous ses secrets. Il est tel chapitre, telle page du chapitre qui suppose l'étude poussée à fond de plusieurs centaines de pages in-folio des meilleurs auteurs, avec un travail de digestion assez complet pour que la vérité qui s'en dégage apparaisse simple et naturelle, comme s'il s'agissait de la plus vulgaire des vérités. Avec la science commune de la théologie qu'ils ont pu acquérir dans leur formation cléricale, tous les prêtres qui voudront étudier le *Traitté de l'amour de Dieu*, seront ravis d'admiration ; cette admiration sera d'autant plus vive que leurs connaissances théologiques seront plus étendues. Néanmoins, ceux qui sans avoir fait d'études théologiques, s'appliqueront à le comprendre, avec une bonne analyse pour les guider, en acquerront facilement l'intelligence et s'y attacheront comme à l'auteur unique capable de les instruire et de les former mieux que tout autre en tout ce qui concerne la vie chrétienne et la vie spirituelle.

Nous ne disons rien des charmes du style ; ils aident à la lecture en même temps qu'ils facilitent l'intelligence des choses. C'est *le fond* que nous avons en vue et que nous recommandons à nos confrères. Puisse cette analyse les engager à l'étude du chef-d'œuvre de saint François et les y aider.

Q. — 1° Dans nos statuts synodaux on lit ceci : « Pro his tamen locis quæ, pro nostri vicariatus conditione, in medio infidelium extra limites sunt cujuscumque parœciæ constitutæ, eum e vicinioribus parochis vel approbatis presbyteris, ad quem se sponsi direxerint, pro recipiendo eorum consensu specialiter delegamus. »

De ce texte suit qu'il y a des endroits qui n'appartiennent pas à une circonscription paroissiale.

Les mariages contractés dans ces endroits sans l'intervention du prêtre sont-ils valides? Sont-ils licites ?

2° Que faut-il penser des mariages clandestins contractés dans les paroisses récemment érigées dans les endroits susdits? Aucun témoignage ne constate la promulgation du décret *Tametsi*, mais on l'observe par usage diocésain. Les mariages clandestins sont-ils valides dans ces paroisses, quoique étant illicites ?

3° Les fonctionnaires révocables et amovibles peuvent-ils avoir un quasi-domicile ? La raison de mon doute est celle-ci : Celui-là ne peut pas avoir une intention effective de rester dans un endroit pendant six mois, dont la résidence dans cet endroit dépend complètement de la volonté d'un supérieur hiérarchique. Or c'est le cas d'un fonctionnaire révocable et amovible.

Si ces fonctionnaires ne peuvent pas obtenir un quasi-domicile dans les endroits où ils sont nommés, par

quels curés doivent alors être mariées les filles de ces fonctionnaires ?

R. — Ad I. — Les termes du texte que vous nous citez ne permettent pas de décider au juste si les fidèles en question sont ou ne sont pas régis par la loi du concile de Trente. L'emploi du mot *delegamus*, qui n'a sans doute pas été choisi sans raison, laisse deviner une réponse affirmative, qui se trouve encore confirmée par ces mots de votre seconde question où vous dites qu'on observe en fait le décret *Tametsi* « par usage diocésain. »

Si donc la loi de la clandestinité est en vigueur dans ce district, où il y a mélange de fidèles et infidèles, sans circonscription paroissiale canoniquement déterminée, il faudrait conclure à la nullité des mariages qui seraient célébrés en dehors de l'assistance du prêtre régulièrement délégué.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'une portion de territoire présente toutes les conditions juridiques de la *paroisse* proprement dite pour qu'on y puisse validement publier le décret *Tametsi*. Les canonistes admettent volontiers qu'on prenne ici au sens large le mot « paroisse », vu surtout la pratique de la S. Congrégation de la Propagande en pareille matière.

Voici, croyons-nous, la bonne distinction qu'il faut retenir en pareille matière. S'il s'agit d'un groupement de fidèles, enclavé en pays païen, sans résidence de prêtre ni service religieux régulièrement constitué, visité seulement à de rares intervalles et très accidentellement par un missionnaire voyageur et de passage, on ne saurait trouver là, ni de près ni de loin, les éléments matériels essentiellement requis par le concile de Trente pour la promulgation de sa loi.

Supposons au contraire une chrétienté régulièrement établie, avec service religieux normal, administration des sacrements, viatique, communion pascale, etc., grâce à la présence permanente ou aux visites régulières d'un prêtre chargé des intérêts spirituels des âmes et de l'exercice normal du culte, rien n'empêche d'assimiler à une paroisse ce groupement de fidèles, auquel il ne manque en réalité qu'une circonscription géographique déterminée et le caractère canonique du titre curial.

C'est ainsi par exemple que l'a entendu le S.-Office dans une récente décision (1883) relative à la province de Québec. Vous voyez donc que s'il est des endroits qui n'appartiennent pas à une circonscription paroissiale déterminée, ce n'est pas une raison pour les considérer comme inaptes à subir le régime du décret *Tametsi* : et, pour répondre exactement aux termes de votre question, en pareils endroits les mariages sont valides ou nuls en dehors de la présence du prêtre suivant que le concile de Trente y est ou n'y est pas en vigueur ; et à supposer que cette dernière supposition ne se vérifie pas, il faudrait au moins tenir pour *illicites* les mariages clandestins, puisque les statuts supposent que les fidèles ont la possibilité de rencontrer un prêtre dans leur voisinage.

Ad II. — Tout cela dépend encore d'une autre considération d'ordre supérieur, toujours la même, à savoir si ces paroisses sont soumises au décret *Tametsi*.

Vous dites qu'aucun témoignage ne constate le fait de la promulgation, mais qu'on l'observe *par usage diocésain*. Et pourquoi voulez-vous des témoignages de la promulgation en dehors de l'usage traditionnel communément observé depuis un temps considérable ? De pareils témoignages seraient la plupart du temps impossibles à trouver pour un grand nombre de pays catholiques où le décret est observé. La coutume peut suffire à l'introduction canonique et très régulière de cette discipline de la clandestinité, et il est certain qu'en plus d'un endroit elle s'est introduite pour ainsi dire d'elle-même, à l'imitation des pays voisins, sans qu'on ait observé la formalité de la publication, telle que l'avait régulièrement prescrite le concile de Trente.

Il faudrait savoir quel est cet usage diocésain, à quelle époque il remonte et quelle valeur morale lui accordent les fidèles. A s'en rapporter aux termes généraux de votre cas, il nous semble bien que le décret *Tametsi* est en vigueur dans ces circonscriptions paroissiales nouvellement instituées, par le fait de la coutume, si même il ne procède pas d'une promulgation régulièrement faite à l'origine, et dont il serait impossible de fournir la preuve à l'heure actuelle. Donc, sauf meilleur avis, nous tiendrions pour invalides les mariages clandestinement contractés dans les pays dont vous parlez, en dehors de l'assistance du prêtre compétent.

Ad III. — Oui, les fonctionnaires peuvent avoir quasi-domicile dans le lieu où ils sont envoyés pour y exercer leur charge. Il faut évidemment en pareille matière juger d'après ce qui arrive *in communiter contingentibus*. Or, le plus ordinairement, presque toujours, un fonctionnaire déplacé s'installe dans son nouveau poste pour une période d'au moins six mois.

Il dépend de la volonté de ses chefs, c'est vrai ; et les caprices de celle-ci peuvent fort bien rendre illusoire son intention de rester *per majorem anni partem*. Mais c'est là du *per accidens* dans la question, et qui ne change rien à l'intention qu'a *ex se* le fonctionnaire, d'habiter pour une période de six mois. L'intervention d'une cause majeure est toujours à sous-entendre en toute sorte de domicile, même dans les plus stables en apparence. C'est là une considération extrinsèque, c'est-à-dire étrangère à l'intention du domicilié, auquel le droit demande seulement d'avoir, autant qu'il est en lui et dans ses prévisions prudentes, la volonté sérieuse et efficace de rester en un lieu pendant un semestre entier.

D'ailleurs, supposons qu'il n'y ait pas de quasi-domicile possible, au moins dans un cas donné, parce que la permanence *per sex menses* n'est

vraiment pas sérieusement présumable : le fonctionnaire, ou sa fille, n'en aurait pas moins la faculté de se marier validement là où il est, à titre de *vagus*, étant donné toutefois qu'il n'ait nulle part aucun domicile ni quasi-domicile suffisant pour le mariage.

Pratiquement donc on peut toujours marier validement un fonctionnaire au lieu de sa fonction dès le lendemain de son installation, à part le cas où il aurait reçu assurance formelle de n'y demeurer que pour un intervalle de temps inférieur à six mois. Et encore, dans ce dernier cas, aurait-on souvent la ressource de le considérer comme *vagus*, et apte par là même à contracter validement devant le curé de sa résidence actuelle.

Q. — Peut-on dire en général, comme vous semblez le dire, qu'une fois au confessionnal le prêtre n'ayant plus qu'à faire l'application des principes à chaque cas particulier est dispensé ou peut se dispenser de toute considération d'ordre général, d'utilité publique, de bien commun, et que c'est là la raison pour laquelle il peut au confessionnal agir autrement qu'il ne parle en chaire ?

Il me semble que le prêtre, au confessionnal comme en chaire, par dessus le bien particulier doit encore envisager le bien commun, par dessus le bien présent le bien à venir. Sinon, qu'en résultera-t-il ? Ayant pour principe de ne s'occuper au confessionnal que du bien particulier et présent, il laissera chacun en particulier, c'est-à-dire tout le monde qui lui passera par les mains, dans sa prétendue bonne foi, et chacun ne s'entendant rien demander ni reprocher au confessionnal, chacun, c'est-à-dire tout le monde, se persuadera qu'il n'y a rien de grave ni de répréhensible dans sa manière d'agir, et le vice se propagera d'une manière vraiment effrayante malgré tout ce qu'on pourra dire du haut de la chaire.

N'est-ce pas ainsi, c'est-à-dire par manque non seulement d'enseignement du haut de la chaire, mais encore d'avertissement au confessionnal, que des paroisses, que dis-je, que des régions entières sont ravagées par la terrible plaie de l'onanisme ?

R. — Vous avez pris dans un sens trop absolu l'opposition que nous avions signalée et accentuée à dessein entre l'enseignement donné du haut de la chaire et les décisions de « cas de conscience » rendues par le confesseur au tribunal de la pénitence. Nous disions que « la conduite à tenir au « confessionnal peut notablement différer de celle « qu'il convient de garder dans l'enseignement « public ; non pas que le confesseur ait d'autres « principes de morale à appliquer que le prédica- « teur, mais parce que l'absence de la considéra- « tion d'utilité publique *peut* tout naturellement « lui fournir des raisons justes de les appliquer « autrement... Tout est individuel, *ordinairement* « *du moins*, dans les relations du pénitent avec le « juge et directeur de sa conscience. Qu'on fasse « là des exceptions à la loi, qu'on accorde des « dispenses, qu'on tolère des situations anormales, « c'est parfaitement admissible et la société n'a « rien à y voir, *sauf bien entendu le cas où* « *une solution donnée peut avoir indirecte-* « *ment son contrecoup externe dans le monde* « *du dehors...* »

Nous pourrions en rester là et vous prier de chercher vous-même la réponse à votre question dans les parties soulignées du passage de notre article que nous venons de rapporter. Il nous paraît utile cependant de développer un peu plus longuement la réponse qu'appelle le problème ici proposé.

Il est bien certain que, pour le *for externe*, la considération du bien commun externe l'emporte sur toute autre et doit même régulièrement parlant être seule en jeu. Au *for interne*, c'est l'inverse, en ce sens que la solution du « cas de conscience » est chose essentiellement *invidueLle*, toute privée et contingente dans ses éléments, ses circonstances et son objet. Là, le confesseur a en face de lui, non pas une société, non pas plusieurs personnes dont les relations peuvent être plus ou moins profondément atteintes par l'exercice public de son autorité, mais une seule personne, un seul pécheur, et c'est *cette* personne qu'il s'agit de réconcilier à Dieu et mettre en état de faire le bien et fuir le mal, en agissant sur sa conscience d'après les données très particulières de son *cas*, de son éducation, de son milieu, en un mot, de son individualité.

Est-ce à dire que toute considération d'ordre public doive être bannie des préoccupations du confesseur ? Non certes, et nous n'avons pas du tout donné à entendre qu'il en fût ainsi. Les péchés du pénitent peuvent être des péchés « sociaux », intéressant l'ordre social soit en eux-mêmes, soit par la situation sociale de leur auteur. Il est tout clair que le confesseur, pour les apprécier convenablement, doit tenir compte de leur relation avec le bien commun de l'ensemble, en exiger la réparation convenable, en éviter le retour par tous moyens publics qu'il jugera opportuns.

Mais remarquez-le bien, même devant ces considérations d'ordre général le confesseur ne doit pas perdre de vue que la fin de son œuvre, le but à atteindre, c'est la sanctification du pénitent, et donc une fin individuelle en dernière analyse, encore que des considérations d'ordre plus élevé puissent fort bien, d'une manière éloignée, s'y trouver intéressées.

C'est ainsi que, avant de se prononcer sur le cas d'une excuse à admettre devant l'infraction du pénitent à une loi générale rigoureusement rappelée dans la prédication publique de la chaire, le prêtre doit peser judicieusement *le pour et le contre*, c'est-à-dire l'inconvénient externe qui peut résulter de la dispense, et l'inconvénient privé qui peut résulter de son refus pour le bien spirituel du particulier qui demande au confessionnal la mesure exacte de ses droits et de ses devoirs, d'après la situation toute spéciale qui lui est faite par les circonstances où il se trouve.

Si la loi est grave, s'il y a urgente nécessité d'en exiger l'observation, les raisons de condescendre aux besoins et faiblesses du pénitent diminuent d'autant et prêtent de moins en moins à l'excuse.

C'est le cas, par exemple, de l'onanisme dont nous avons parlé en des termes qui ne doivent vous laisser aucun doute sur notre manière d'entendre les limites admissibles de la bonne foi en pareille matière.

Si, au contraire, la loi, tout en restant grave, est telle que la non observation privée dans quelques cas particuliers n'est pas de nature à porter préjudice au respect absolu qu'elle mérite en elle-même de la part de la société, le confesseur se trouvera tout naturellement plus à l'aise pour accepter avec miséricorde les excuses et raisons d'exemption qu'on peut avoir à lui présenter.

Le *cas de conscience*, qu'on nous permette le mot, est une sorte d'exercice de bascule. On peut presque toujours le ramener aux termes très simples que voici : de deux maux il faut choisir le moindre. Reste à apprécier les deux maux exactement, le mal de la loi non observée et le mal d'une soumission imposée dans des conditions par trop pénibles ; et à voir ensuite lequel des deux l'emporte.

Or, l'inobservation du précepte a tantôt des inconvénients d'ordre public, tantôt seulement des inconvénients d'ordre purement privé pour la bonne direction et formation morale du pénitent. Mais toujours, dans un cas comme dans l'autre, c'est le pénitent en tant qu'individu, pris dans les circonstances très particulières qui constituent sa personnalité, qui est l'autre terme de la comparaison. Et voilà pourquoi nous avons dit que le cas de conscience au saint tribunal est un cas individuel, en dehors des considérations d'ordre social qui seules président aux affaires du for externe, sans nier pour cela que le confesseur eût parfois, souvent même, le devoir de mettre celles-ci en jeu dans ses jugements, quand elles sont précisément un des deux termes de la comparaison qui doit aboutir à la solution pratique et individuelle du « cas de conscience ».

Nous sommes parfaitement d'accord avec vous pour affirmer qu'il y a obligation d'enseigner, de rappeler les lois et de les faire observer aussi bien au confessionnal que dans la chaire. Nous l'avons maintes fois dit en propres termes. Mais nous avons dit aussi et répétons que les deux modes d'enseignement sont très différents, et cela pour cette très simple raison que, dans la prédication publique, l'orateur n'a pas à prendre les ménagements, ni à s'embarrasser des mille détails pratiques différents que doit envisager la prudence du confesseur dans ses directions privées.

L'enseignement public peut et doit même, en règle générale, être « absolu », tandis que l'autre est essentiellement « relatif » ; ce qui ne veut point dire, n'est-ce pas, — vous le voyez sans doute mieux maintenant — que le second peut à son aise laisser de côté les principes généraux que le premier a mission d'inculquer *per modum unius* à la communauté tout entière.

C'est précisément parce que, à notre humble avis, beaucoup de confesseurs, en pratiquant les opinions soi-disant larges et tout juste probables, ont trop sacrifié la loi aux nécessités individuelles de leurs pénitents, que celle-ci, sur plus d'un point, a fini par devenir lettre morte, au moins sur ce qui concerne certains sujets plus scabreux qu'il est difficile d'aborder en chaire ou au catéchisme. Ils ont mal résolu le cas de conscience, en faisant trop pencher la balance du côté du silence, de la tolérance et de l'excuse.

Mais, tout en leur recommandant parfois, ainsi que nous l'avons fait par exemple avec la Sacrée Pénitencerie pour l'onanisme, de se montrer plus soucieux de rappeler la loi générale du bien public tombée dans l'oubli, nous avons pris soin de bien établir qu'ils avaient, dans l'intimité du confessionnal, une toute autre latitude que le prédicateur dans sa chaire et aussi qu'ils avaient le droit et le devoir de subordonner l'application des règles abstraites de la théorie aux considérations très particulières que pouvaient leur offrir les conditions individuelles, variées à l'infini, de leurs pénitents.

Vous voyez donc que notre réponse était exacte, quoique peut-être pas assez développée, et qu'elle ne pouvait donner lieu aux fâcheuses interprétations et conséquences que vous signalez. Merci tout de même de nous avoir fourni l'occasion de revenir sur cet important et pratique sujet.

Q. — J'ai lu avec plaisir votre article sur la permission qu'ont bien des diocèses de préparer au gras les aliments maigres aux jours d'abstinence. Saint-Flour a obtenu la même permission l'an dernier.

Je n'ai pas le texte exact sous les yeux. Cependant il y avait dans l'indult *ex sagimine animalium*. La plupart des prêtres comprenaient, d'après ces mots mêmes du texte, qu'il était permis de préparer non seulement avec la graisse de cochon, mais toute graisse. On alla même de prime abord jusqu'à user du bouillon de bœuf. La *Semaine catholique* consultée défendit de prendre le bouillon de bœuf. Cette année-ci on n'a rien dit. Le nouveau décret du 13 mai 1896 laisse bien des doutes.

Que pensez-vous de la décision de la *Semaine* du diocèse, et peut-on laisser dans la bonne foi les personnes qui se serviraient de bouillon de bœuf ?

Veuillez aussi me donner le texte complet du décret de 1896.

R. — En 1896, p. 799, nous avons donné le texte complet du décret du 13 mai 1896 relatif à l'usage du beurre comme assaisonnement aux jours de jeûne, sauf toutefois les formules ordinairement usitées et qui, ne contenant absolument rien d'utile, peuvent être supprimées sans aucun inconvénient.

Quant à la décision de la *Semaine catholique* dont vous parlez, nous ne pouvons la discuter sans en avoir le texte. Les diverses décisions du Saint-Siège sur ce point se trouvant citées dans notre article publié à la p. 184 de cette année 1897, reportez-vous-y, et avec les principes qui y sont énoncés vous arriverez facilement à vous former une opinion.

Q. — Un chemin de croix a été érigé vers 1856 avec des croix de bois.

Or ces croix sont enveloppées de tous côtés par une couche de plâtre doré de trois millimètres d'épaisseur.

On est inquiet sur la validité de l'érection et sur la manière de s'y prendre pour la valider, s'il y a lieu.

R. — Ce chemin de croix nous semble être rigoureusement à la loi. Le P. Béringer dit en effet : « Les croix de bois *peuvent être dorées*, argentées, ou entourées d'ornements en métal, pourvu que cet encadrement ou ces ornementations ne soient pas tellement excessifs que les croix paraissent être de métal ou d'une autre matière plutôt que de bois. [1] »

Une couche de trois millimètres de plâtre ne peut être regardée comme excessive, puisque c'est la manière ordinairement suivie pour arriver à dorer le bois.

Q. — Suivant une réponse du Saint-Office, 26 août 1891, et rapportée dans l'*Ami du Clergé*, 1895, p. 240, les images du Sacré-Cœur de Jésus isolé et sans le reste du corps ne peuvent être exposées sur les autels à la vénération publique. Mais cette même image peut-elle être représentée sur une bannière exposée dans l'église et portée en procession?

R. — La bannière n'est pas un autel, et la défense doit s'interpréter strictement. Par conséquent nous ne croyons pas qu'il soit défendu de placer les images en question sur une bannière, même quand elle est portée en procession et exposée dans l'église.

Q. — Est-ce qu'on ne pourrait pas obtenir de Rome une décision sûre relativement au *toties quoties* de l'indulgence des six *Pater*, *Ave* et *Gloria*, en faveur de ceux qui portent le scapulaire bleu?

R. — Essayez de poser la question; mais il peut se faire que la sacrée Congrégation des Indulgences trouve suffisamment claires et la décision du 7 mars 1678 et celle du 14 avril 1856.

Q. — Que doit faire un prêtre (un curé) qui a le malheur de voir un incendie détruire le reposoir du jeudi saint et carboniser la sainte hostie? Comment doit-il s'y prendre pour procéder à la cérémonie du vendredi saint? car c'est à ce point de vue que je me place. Doit-il consacrer une nouvelle grande hostie pour pouvoir communier ce jour-là? Un confrère à qui le cas est arrivé prétend que c'est là la véritable solution. Un de mes amis et moi nous opinons au contraire que le prêtre n'a pas le droit de consacrer le vendredi saint, et que par conséquent il n'y a pas pour lui obligation de communier ce jour-là, la sainte hostie destinée à cet effet étant détruite.

Si le cas m'arrivait, je me contenterais de faire les cérémonies jusqu'après l'adoration de la croix, et je supprimerais le reste, car il me semble qu'il y a là deux parties distinctes dans l'office. Supprimer tout l'office du matin, je ne suis pas de cet avis. Qu'en pense le docte *Ami?*

R. — Vous avez raison pour les deux parties de la solution.

On ne peut consacrer le vendredi saint; mais on doit consommer la sainte Réserve consacrée la veille. La sainte Réserve étant détruite par l'incendie, il n'y a plus possibilité d'accomplir la cérémonie qui la concerne.

Quant à consacrer de nouveau, rien ne l'autorise. Cette nouvelle consécration ne remplacerait pas celle de la veille. Et d'ailleurs, comment consacrer et quelle messe célébrer? Car on ne peut consacrer qu'à la messe, et il est interdit de célébrer une messe le vendredi saint.

Mais il n'en est pas de même du commencement de l'office, de la lecture des leçons, de la récitation de la Passion, des prières pour l'Eglise et de l'adoration de la croix. Toutes ces cérémonies conservent leur raison d'être. Elles se font en l'absence du Saint-Sacrement, qui ne doit pas être à l'autel; elles sont donc aussi bien possibles que motivées. On ne doit pas les omettre. Il en est de même de la récitation des vêpres et du dépouillement des autels.

Q. — Je vous prie de nous dire si vous considérez le premier concile de Jérusalem comme œcuménique. Dans son Catéchisme historique, dogmatique, etc., Guillois ne le cite point, et nomme celui de Nicée comme le premier œcuménique.

R. — Cette assemblée de Jérusalem peut, à bon droit, être considérée comme un concile, vrai concile et concile général. Toutefois on peut aussi faire valoir plusieurs raisons à l'encontre, soit du côté de la convocation, soit du côté de la délibération.

Quoi qu'il en soit, et même en le tenant pour un vrai concile, on ne doit pas s'étonner qu'il ne soit pas compté dans la liste des conciles ecclésiastiques, parce que le récit et les actes s'en trouvent consignés dans les Actes des apôtres et font ainsi partie de la Sainte Ecriture.

Voilà pourquoi dès les premiers siècles, quand on parlait des conciles comme règles de la foi et de la discipline, on entendait par là le concile de Nicée et ceux qui l'ont suivi, et non le concile de Jérusalem. Quand saint Grégoire disait qu'on devait aux quatre conciles la même révérence qu'aux quatre évangiles, il entendait parler des conciles de Nicée, de Constantinople I^{er}, d'Ephèse et de Chalcédoine.

La liste s'est ainsi continuée avec le concile de Nicée comme point de départ.

Q. — Une personne a légué par testament la somme de cent quatre-vingts francs pour faire dire des messes (basses ou chantées). Le curé de la paroisse à qui le légataire a donné les cent quatre-vingts francs, ne pouvant dire lui-même les messes, m'a envoyé cette somme avec ces mots : « Quatre trentains de messes basses pour M. X. (1 fr. 50). »

Ici le tarif ordinaire des messes basses est de 2 fr.

Ai-je le droit de dire des messes à deux francs jusqu'à concurrence de la somme? (Je suis certain de l'assentiment du légataire).

R. — Le curé ayant spécifié le nombre de messes et le taux de l'honoraire, vous ne pouvez,

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 274.